

## Schopenhauer e a fisiologia

*Schopenhauer and physiology*

Tiago Santos Almeida<sup>1</sup>

**Resumo:** Desde a publicação, em 1628, do *Exercitatio anatomica*, de William Harvey, fisiologia (em sua concepção moderna, científica) e filosofia passaram a manter relações tanto de crítica quando de reforço mútuo. Nesse artigo, examinamos um momento particularmente interessante dessa longa história, a emergência, com Schopenhauer, da interpretação do intelecto como produto do homem físico. Pretendemos, assim, mostrar como o recurso à fisiologia (notadamente a autores como Gall, Cabanis, Bichat, Cuvier, Flourens e Lamarck) engendrou uma crítica da filosofia kantiana que marcou o lugar de Schopenhauer na história do pensamento filosófico moderno, a saber, entre dois limiares: Kant e Nietzsche.

**Palavras-chave:** Schopenhauer; Kant; Fisiologia; Nietzsche.

**Abstract:** With the publication, in 1628, of William Harvey's *Exercitatio anatomica*, modern, i.e., scientific physiology and philosophy began to maintain relations of mutual criticism and reinforcement. In this article we examine a particularly interesting moment of this long history, the emergence, with Schopenhauer, of the interpretation of the intellect as a product of the physical man. We intend, therefore, to show how physiology (notably, the works of Gall, Cabanis, Bichat, Cuvier, Flourens and Lamarck) gave rise to a critique of Kantian philosophy that concerns the place of Schopenhauer in the history of modern philosophical thought, i. e., between two thresholds: Kant and Nietzsche

**Keywords:** Schopenhauer; Kant; Physiology; Nietzsche.

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade de São Paulo com estágio na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Professor na Universidade Federal de Goiás. [tiagoalmeida@usp.br](mailto:tiagoalmeida@usp.br). [orcid.org/0000-0002-3678-3161](https://orcid.org/0000-0002-3678-3161)

Em *O mundo como vontade e como representação* Schopenhauer fez saber que, enquanto a parte subjetiva de sua filosofia é indissociável da filosofia kantiana, a parte objetiva, por sua vez, é tributária dos fisiologistas, especialmente os franceses (W II, cap. XXII, p. 85<sup>1</sup>). Relacionar filosofia e fisiologia não significa mostrar quais conceitos de uma estão presentes na outra ou, muito menos, pretender que o *espaço* ocupado pela fisiologia na filosofia de Schopenhauer seja reduzido à tradução por “cérebro” das funções do intelecto descritas por Kant: a fisiologia não é um *duplo* da filosofia.

Não é incomum encontrarmos leituras que pressupõem uma divisão entre metafísica e fisiologia nos quatro livros que compõem *O mundo* e seus suplementos, respectivamente, deixando à fisiologia o papel de alegoria ou a tarefa de confirmação das verdadeiras teses filosóficas. Aqui, nosso esforço será o de compreender os motivos propriamente filosóficos que levaram Schopenhauer a dedicar tantas páginas à fisiologia. Alfred Schmidt destacou a atualidade dessa questão:

Não se faz honra a importantes pensadores apenas pelo fato de que sua obra foi arquivada e transmitida de modo tão intacto quanto possível. Eles não nos deixaram monumentos, mas desenhos teóricos, cuja veracidade deve sempre ser reexaminada. Nada impede que eles tenham que se comprometer com certos padrões, que também foram atingidos pela ciência individual. Isso é especialmente verdadeiro para a filosofia de Schopenhauer, cuja transformação naturalista do transcendentalismo kantiano é de interesse considerável para o estado atual da pesquisa ‘neuroepistêmica’ na biologia dos atos cognitivos (o mundo como ‘fenômeno do cérebro’).<sup>2</sup>

Entretanto, enquanto na maioria das vezes os motivos elencados para explicar o interesse de Schopenhauer pela fisiologia parecem ser compreendidos apenas no âmbito da teoria do conhecimento, nós pretendemos levá-los até o limite de suas implicações, até o ponto em que engendram uma crítica da filosofia kantiana e determinam o lugar de Schopenhauer no pensamento ocidental moderno, a saber, entre dois limiares: Kant e Nietzsche. Dito assim, essa proposta parece um tanto óbvia, afinal, uma longa tradição filosófica já reconheceu Schopenhauer como tributário de Kant (nesse caso, longa desde Schopenhauer) e como “precursor” de Nietzsche. O problema é que sob o peso dessa interpretação pretendeu-se generalizar o que só se justifica pontualmente. Contra tais excessos interpretativos, assim como se entra por apenas uma das cem portas de Tebas e sempre se atinge o centro ao andar em linha reta, nossa investigação sobre Schopenhauer seguirá uma única trilha, a *fisiologização do sujeito kantiano*<sup>3</sup>. Com isso, pretendemos mostrar que, muito embora Nietzsche também tenha seguido o caminho da fisiologia, mas para decretar a morte do sujeito transcendental cognoscente, Schopenhauer tocou apenas uma das bordas dessa breve história de ascensão e queda. Sua filosofia se pretende um elegante ato de conciliação capaz de dar dignidade filosófica à fisiologia – pela via da

<sup>1</sup> A edição francesa utilizada nesse projeto não dividiu o *opus magnum* de Schopenhauer em dois tomos, mas em três: o primeiro é formado pelos quatro livros principais, o segundo é formado pela “Crítica da filosofia kantiana” e o suplemento ao primeiro livro e, por fim, o terceiro tomo contém os demais suplementos.

<sup>2</sup> SCHMIDT, *Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer*, p. 43.

<sup>3</sup> Lembremos dessa reflexão metodológica de Rudolf Malter a propósito da filosofia de Schopenhauer: “Isolar uma tese entre numerosas interpretações possíveis, de maneira que ela apareça como constitutiva de toda a doutrina – isso evidentemente não recai sobre a responsabilidade do autor; insistir sobre uma proposição entre muitas outras (e talvez até mesmo mais importantes), de modo que o leitor pouco atento tenha necessariamente a impressão de que essa parte assim posta em valor constitui o todo – isso deve ser imputado ao autor se de fato foi ele que acentuou de maneira tão unilateral um aspecto de sua própria doutrina”. Cf. MALTER, *Le transcendentalisme de Schopenhauer*, p. 146.

refutação do materialismo – e, principalmente, capaz de superar a estreiteza e insuficiência da filosofia transcendental kantiana, salvando-a de si mesma (W II, cap. XXII, p. 85-86).

Segundo Foucault, a *Crítica* kantiana representa o nosso limiar de modernidade epistemológica, pois, pela primeira vez, o saber e o pensamento foram retirados do espaço da Representação<sup>4</sup>. Até ali, a filosofia manteve-se na ordem dos conhecimentos capazes de serem deduzidos da composição e decomposição dos elementos dados à experiência, sem jamais investigar os seus fundamentos. Na verdade, Kant não representa o aniquilamento da Representação, apenas ela perdeu o seu poder de fundamentação, deixou de servir como um inquestionável e auto-explicativo ponto de partida para todo o conhecimento. A *Crítica* levou a capacidade de conexão entre as representações para um nível muito mais profundo, longe de sua visibilidade imediata, unindo, pela primeira vez, as teorias do sujeito e do objeto no campo transcendental.

Por *transcendental*, sabemos que Kant entendeu o conhecimento que se interessava não tanto pelos objetos, mas pelas formas de conhecê-los, na medida em que elas devem ser possíveis *a priori*. De fato, Schopenhauer (*Crítica da filosofia kantiana*, p. 526) afirmou ter seguido Kant naquilo que foi seu maior mérito: “a distinção entre fenômeno e coisa-em-si – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas”. Nesse processo, Kant mostrou a relação de necessidade que *sensibilidade* e *entendimento* – as duas formas de conhecimento apresentadas na introdução à *Crítica da razão pura* – mantêm entre si:

Efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?<sup>5</sup>

Com isso, Kant afirmou a experiência como ponto de partida de todo o conhecimento, para, logo em seguida, identificar, na sensibilidade, *espaço* e *tempo* como formas puras (“representações em que nada se encontra que pertença à sensação”) da intuição<sup>6</sup>. Segundo Kant, “o tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior”<sup>7</sup>. Espaço e tempo relacionam-se com a intuição a partir do que Kant chamou de *sentido externo* e *sentido interno*, isto é, a capacidade de intuir objetos fora de nós e a capacidade que o espírito tem de intuir a si mesmo. Assim, embora o vértice do conhecimento na filosofia kantiana parta sempre dos objetos que nos afetam – pois deles dependem a nossa capacidade de receber representações (*sensibilidade*) – são as formas puras do conhecimento que servem como condição de possibilidade de qualquer afecção. Daí Kant ter falado que espaço e tempo possuem uma *realidade empírica* (a validade objetiva em relação a tudo o que podemos representar – externa ou internamente) e uma *idealidade transcendental* (a inexistência em si, como substância)<sup>8</sup>.

Disso resulta – e nesse ponto já seguimos pela leitura operatória de Schopenhauer – que, para Kant, tudo que não parta de uma intuição sensível é absolutamente vazio, isto é, não pode fornecer qualquer tipo de conhecimento. Aliás, é essa finitude do conhecimento humano, evidenciada na impossibilidade de conceitos puros do entendimento

<sup>4</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 334.

<sup>5</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, p. 36.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 63-75, *passim*.

independentes da sensibilidade, que permitiu a acusação de um resquício pré-crítico na filosofia kantiana<sup>9</sup>. O mais grave (do ponto de vista de Schopenhauer), no entanto, é que se a intuição fornece apenas representações do objeto para o sujeito, o efeito imediato é que jamais poderemos chegar à *coisa-em-si*, que Kant apenas pôde deduzir logicamente por acreditar que *algo* faz efeito sobre os nossos sentidos.

Apresentamos brevemente essa teoria do conhecimento proposta por Kant porque a correção na dedução da coisa-em-si é a chave-mestra para a compreensão daquilo que Schopenhauer chamou seu *pensamento único*, aspecto que nos interessa particularmente, pois a fisiologia interpretou um papel ativo e decisivo nesse processo. Embora Schopenhauer afirme ter caminhado pacificamente lado a lado com Kant até o último ponto que expusemos desta doutrina, aquilo que apresentou como uma exceção na teoria da incognoscibilidade da coisa-em-si marcou definitivamente a sua novidade diante da história da Filosofia.

De fato, a intuição empírica é e permanece nossa mera representação – é o mundo como representação. A essência em si deste, só podemos alcançar tomando um caminho bem diferente, por mim trilhado, mediante consulta à consciência-de-si, a qual anuncia a vontade como o em-si de nosso próprio fenômeno: mas, então, a coisa-em-si se torna *toto genere* diferente da representação e de seus elementos (*Crítica da filosofia kantiana*, p. 548).

Schopenhauer evidentemente se desloca sobre conceitos kantianos quando fala de uma *consciência-de-si*. Trata-se ainda da relação entre tempo e sentido interno tal como apresentada na *Estética transcendental*, porém acrescida da pretensão de superar o abismo que Kant criou entre as duas formas de conhecimento do intelecto – subjetiva e objetiva – para, no mesmo golpe, corrigir aquilo que Schopenhauer via como o erro fundamental da filosofia kantiana. Sim, nosso corpo é percebido no espaço, como representação. Entretanto, se a sucessão de modificações na sensibilidade permite chegar à consciência-de-si, Schopenhauer concluiu que o Sujeito possui um duplo conhecimento de seu corpo: como *objeto mediato*, através do sentido externo, e como *objeto imediato*, através do sentido interno, isto é,

uma vez como representação da intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo (W I, § 18, p. 157).

A mudança que Schopenhauer realizou frente à teoria do conhecimento kantiana ao destacar a dupla relação que o Sujeito mantém com seu corpo trouxe duas graves implicações para a metafísica: primeiro, a possibilidade de cognoscibilidade da coisa-em-si e, segundo, a sua identificação com a Vontade. A partir daí, qualquer tentativa de interpretação da *fisiologização* – conceito propriamente filosófico, não fisiológico, vale notar – do kantismo como mera aplicação das descobertas das ciências naturais a um sistema metafísico apareceria como uma errada leitura de superposição de Schopenhauer. Em nada contribuiria para a interpretação da proposta schopenhaueriana de correção na dedução da coisa-em-si. Portanto, implicações metafísicas da perspectiva objetiva do intelecto e interpretação das funções orgânicas como *objetivações* ou *exposição para a representação* da

<sup>9</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 67.

Vontade, querendo dizer que “o conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é representado por um órgão” (W I, § 27, p. 215): as duas primeiras questões em torno da fisiologia a serem consideradas na filosofia de Schopenhauer.

Embora Schopenhauer tenha rejeitado as teorias de Franz Josef Gall (W II, cap. XXII, p. 85), as ciências do cérebro têm seu marco inicial em 1810, com a publicação de *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*. A tese central do livro de Gall é que todas as faculdades intelectuais e morais seriam propriedades inatas contidas no encéfalo e o cérebro seria o suporte físico da tábua das faculdades, excluindo a interferência de qualquer substancialidade ontológica ou transcendental<sup>10</sup>. A ciência inaugurada por Gall seguiu, portanto, na esteira das filosofias pré-*Críticas*, reduzindo o pensamento e a ação à mera sensação ou ao substrato anatômico de um órgão – o cérebro, no caso. A grande tarefa dessas filosofias (da *Ideologia*, “a última das filosofias clássicas”, em particular) era a dedução do espírito humano a um pequeno número de sensações particulares – a partir de órgãos específicos – e isoladas umas das outras. Com isso pretendiam entender como as ações externas se combinam entre si e, fazendo efeito sobre cada um desses sentidos, permitem a formação de juízos morais e do pensamento em geral.

Foi Cabanis, com seu *Rapports du physique et du moral de l’homme*, que Schopenhauer indicou como o primeiro a abrir as vias interpretativas do intelecto a partir de um método objetivo. Ora, Cabanis não pôde aceitar o método seguido pelos defensores da *Ideologia*, pois acreditava que ele estava totalmente alheio às descobertas mais importantes da fisiologia. Cabanis defendia a impossibilidade de separar os sentidos uns dos outros ou compreender o funcionamento dos órgãos sem que lhes fossem atribuídos um fim comum ligado diretamente ao *fato vital*<sup>11</sup>. Para ele, o erro fundamental de Gall foi ter acreditado que apenas as sensações externas poderiam formar os pensamentos, mas apenas na medida em que a razão delas se apoderava e lhes dava forma. Desconsiderou, assim, a importância que a sensibilidade orgânica (esta, ligada à fonte da própria vitalidade) tinha sobre a formação de nossas idéias, humores e caráter<sup>12</sup>. Apenas na esteira de Cabanis podemos compreender porque Schopenhauer, na segunda edição da dissertação sobre a *quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, se referindo à experiência modelada pelo intelecto, empregou o termo “percepção” (*Wahrnehmung*) em oposição à passividade da “sensação” (*Empfindung*)<sup>13</sup>. Da mesma forma com que Cabanis permitiu o afastamento de Gall, *De la vie et de l’intelligence*, de Pierre Flourens foi decisivo para que Schopenhauer refutasse a passividade que Kant atribuiu à sensação. Foi a partir das teses sustentadas pelos fisiologistas que Schopenhauer denunciou o erro da separação entre sensibilidade, intuição e pensamento sustentada por Kant<sup>14</sup>.

Certas leituras propõem que a teoria schopenhaueriana da cognoscibilidade da coisa-em-si pode ser deduzida apenas metafisicamente, em simples oposição a Kant e que, na verdade, esse foi o caminho seguido nos quatro livros principais de *O mundo*. Outros, no entanto, afirmaram que Schopenhauer tomou de Schelling e dos românticos a idéia de *Natürphilosophie* como área do saber filosófico que permite relacionar metafísica e

<sup>10</sup> Cf. CANGUILHEM, *Le cerveau et la pensée*, p. 12-13.

<sup>11</sup> CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l’homme et lettre sur les causes premières*, p. 44.

<sup>12</sup> JANET, *Schopenhauer et la physiologie française*, p. 39-40.

<sup>13</sup> BARBERA, *Une philosophie du conflit*, p. 07.

<sup>14</sup> Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, p. 61: “A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é deles que provêm os conceitos”.

conhecimento científico, inserindo as descobertas da ciência em um sistema de conhecimento mais geral<sup>15</sup>. O fato é que livros como *Rapports du physique et du moral de l'homme*, de Cabanis, e *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de Bichat, permitiram, por vias da fisiologia, superar diversos equívocos que Schopenhauer considerava ter identificado na tradição metafísica e convenceram-lhe que “de fora jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes” (W I, §17, p. 156).

Nesse ponto, é necessário apresentar uma notícia histórica sobre a liberação da fisiologia da submissão anatômica<sup>16</sup>. Em 1628, Harvey, em seu *Exercitatio anatomica*, além de descrever o funcionamento da função isolada de cada órgão, nos moldes do mecanicismo, introduziu anotações sobre a circulação do sangue e a variação da pulsação, estabelecendo, pela primeira vez, a ligação no corpo de fenômenos sem se reportar diretamente a uma estrutura. Haller, posteriormente, nos seus *Elementa physiologiæ*, se dedicou ao estudo de propriedades fisiológicas sem relação com estruturas anatômicas aparentes, introduzindo na fisiologia os conceitos de *irritabilidade* e *sensibilidade*, reforçados posteriormente por Lavoisier e seus estudos sobre a respiração e a fonte do calor no corpo animal. Ainda em 1809, Lamarck publica sua *Philosophie zoologique* e subordina, de forma definitiva, a estrutura ao uso, estabelecendo esse enunciado fundamental da fisiologia moderna: a função faz o órgão.

Para muitos historiadores da filosofia até o século XIX, mais do que a descoberta da circulação do sangue por Harvey, em 1628, era a comparação, proposta por Descartes, entre o funcionamento do sistema circulatório e uma máquina composta de bombas e tubos que indicava o marco fundador da fisiologia moderna. De fato, a via aberta por Descartes permitia explicar o funcionamento isolado de cada um dos mecanismos que constituem o corpo, mas não conseguiu chegar à compreensão da harmonia entre essas partes, explicando a natureza pela sua simples extensão, mantendo, assim, a tirania dos órgãos sobre as funções. A idéia amplamente difundida de que a fisiologia era *anatomia em movimento* condenava aquela ciência ao estudo das funções do organismo a partir dos conhecimentos que essa poderia obter dos órgãos dissecados: a ciência do funcionamento do corpo-vivo não conhecia seu objeto senão morto. Stahl foi o primeiro a se opor ao mecanicismo cartesiano, denunciando a ausência de qualquer menção à *vida* propriamente dita<sup>17</sup>. A solução encontrada por Stahl foi a atribuição aos seres em geral de uma alma irredutível às coisas naturais, o que preservaria a validade da aplicação das leis de movimento ao corpo; essa alma – em sentido espiritual mesmo – funcionaria como uma *razão inconsciente* que levaria o indivíduo à satisfação de suas necessidades. Finalmente, Stahl opôs ao mecanicismo o conceito de *organismo*, um conjunto de fenômenos harmônicos entre si, direcionados para um fim específico e submisso às leis da matéria e, mais importante, situou a *finalidade* no interior do próprio ser vivo, enquanto Descartes a atribuía a Deus<sup>18</sup>.

Na *Crítica do Juízo*, Kant recusou tanto o animismo de Stahl, quanto o mecanicismo de Descartes, mas manteve a compreensão do *organismo* como um corpo no qual cada parte existe para o todo bem como fim para todas as outras partes. Em Kant, o *orgânico* possui uma indicação positiva e uma negativa: se, por um lado, é “um certo tipo formal de

<sup>15</sup> SEGALA, *La fisiología de Schopenhauer*, p. 133.

<sup>16</sup> Para a breve história intelectual da formação da moderna fisiologia (isto é, da fisiologia científica) que apresentemos nesse parágrafo e no seguinte, nos informamos a partir de CANGUILHEM, *La constitution de la physiologie comme science*, pp. 226-273.

<sup>17</sup> HUNEMAN, *Bichat, la vie et la mort*, p. 10.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 10-15, *passim*.

estruturação das forças, que traz uma restrição de fato ao polimorfismo da matéria”<sup>19</sup>, por outro, “afirma que apenas os seres organizados podem ser pensados como fins da natureza, pois são eles que dão uma realidade objetiva ao conceito de fim da natureza”<sup>20</sup>. A discussão sobre a teleologia na natureza escapa, nesse momento, aos limites da pura representação e, conseqüentemente, abre espaço, na fisiologia, para o surgimento de uma filosofia transcendental do corpo. Portanto, somente depois de Kant, Lamarck poderia ter afirmado que a *vida* é constituída por faculdades que resultam essencialmente de atos da organização ou Bichat ter definido a *vida* como um conjunto de funções que resistem à morte.

Ao afirmar que apenas os seres organizados são capazes de fornecer os elementos para uma teleologia, Kant fundamentou a finalidade na natureza num princípio de razão. Schopenhauer identificou como doutrina capital da *Crítica* a definição do princípio de razão não como uma *veritas aeterna*, conforme pretendiam os escolásticos, mas como princípio detentor de uma “validade relativa e condicionada, restrita ao fenômeno, podendo aparecer como nexos necessários do espaço ou do tempo, ou como lei de causalidade, ou como lei de fundamento de conhecimento”. Dessa forma, fez com que apenas os fenômenos, não a coisa-em-si, pudessem ser atingidos pelo princípio de razão. “Além disso”, explicou, “jamais concerne ao sujeito, mas é tão-somente a forma dos objetos, que justamente por isso não são coisa-em-si. Nesse sentido, quando o sujeito é dado, também é dado de imediato o objeto, e vice-versa” (W I, § 7, p. 78). Subordinada à Vontade, a razão não pode criar Idéias, cabendo a ela apenas as representações intuitivas fornecidas pelo entendimento, o que significa, também, que o fundamento da finalidade na natureza deve residir na Vontade, mas esta, por sua vez, não é atravessada por relações de espaço, tempo e causalidade (exclusivas ao mundo como Representação), logo, não possui finalidade alguma, sendo, portanto, um impulso uno, mas cego.

O que permitiu que Schopenhauer resolvesse o problema da finalidade na natureza e no organismo foi justamente o ponto central de sua crítica a Kant. De fato, afirmou várias vezes Schopenhauer em conformidade com Kant, se partirmos do conhecimento objetivo, jamais chegaremos à coisa-em-si, mas apenas à representação das coisas. Entretanto, além de sujeito cognoscente, nós também somos objetos a conhecer e, portanto, objetividades da coisa-em-si. Se a matéria se define pelo seu fazer-efeito e esse processo é necessário para que haja o entendimento, é preciso que exista algo sobre o que matéria deve fazer seu efeito, pois a causalidade dá-se apenas entre objetos. Esse algo é, afirma Schopenhauer, o nosso corpo: portanto, ao mesmo tempo, objeto mediato e imediato do sujeito, ou dito em forma de máxima, “meu corpo e minha vontade são uma coisa só” (W I, § 18, p. 160).

O conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade, logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo (W I, § 18, p. 160).

Dessa forma, o movimento dos corpos e os próprios órgãos não passam de atos isolados da Vontade, representados no tempo e dados ao conhecimento, ou seja, como representação, daí Schopenhauer saudar os fisiologistas que reconheceram a precedência da

<sup>19</sup> LEBRUN, Kant e o fim da metafísica, p. 332.

<sup>20</sup> CACCIOLA, Schopenhauer e a questão do dogmatismo, p. 82.

função sobre os órgãos. A lição que Schopenhauer retira de todo aquele movimento de ideias que vai de Harvey a Lamarck (que resumimos a partir da investigação de Georges Canguilhem) é que apenas “partindo de nós mesmos devemos buscar compreender a Natureza, e não inversamente buscar o conhecimento de nós mesmos no conhecimento da Natureza” (W II, cap. XVIII, p. 08).

Com essa passagem da perspectiva do mundo como fenômeno para o mundo como coisa-em-si – impossível na filosofia de Kant – Schopenhauer abre o caminho para explicação da finalidade do corpo, pois “as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser sua expressão visível” (W I, § 21, p. 168). O modo como as individualidades se manifestam, embora pareça atestar a divisibilidade da Vontade, só pode ser compreendido no mundo como Representação, a partir das Idéias, pois, embora sejam graus de objetivação da Vontade, elas combatem entre si por matéria, espaço e tempo em busca da mais perfeita harmonia. A consideração teleológica dos organismos quer apenas dizer que os corpos se referem à unidade da Vontade, não apenas nos indivíduos, mas nas classes, nas espécies etc, a despeito da forma que esses corpos se dêem no mundo como representação, pois, no fundo, não passa de uma luta entre as Idéias em busca da melhor forma de objetivação da Vontade.

A questão da organização foi fundamental para outro programa de fisiologização do kantismo empreendido no século XIX. Friedrich Lange, em sua *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*<sup>21</sup>, pretendeu que a substituição do sujeito cognoscente kantiano pelo indivíduo fisiologizado reforçaria a tese de que o sujeito-organismo seria a condição de possibilidade do mundo. Não obstante, Lange esvaziou todo o aparato transcendental do conhecimento seguindo o mesmo caminho que Schopenhauer usou para afirmá-lo: a crítica à recepção passiva dos objetos pela sensação. Segundo Lange, o mundo criado por esse novo sujeito, interpretado por ele a partir do evolucionismo darwiniano, seria construído arbitrariamente a partir de sua *organização psico-fisiológica*<sup>22</sup>. Lange, entretanto, não ousou dar um passo adiante e decretar o sujeito como mero evento histórico, antes, o manteve como condição *a priori* do mundo criado pelo conjunto de suas sensações a partir da diferença que acreditava existir entre *organismo* (fenômeno submetido às condições históricas do mundo) e *organização* (disposições precedentes à experiência).

Lange foi, sem dúvida, um dos grandes professores de Nietzsche, daí, inclusive, a interpretação segundo a qual Schopenhauer e Nietzsche compartilham a interpretação da razão ou do intelecto como produto do homem vivo<sup>23</sup>, sem, no entanto, coincidirem no seu recurso à fisiologia: apenas Nietzsche pôde completar o processo de fisiologização iniciado com a *Geschichte des Materialismus*, propondo uma gênese darwiniana das categorias e estabelecendo uma dupla relação do homem com o mundo, isto é, como produtor do mundo e como resultado contingente da evolução orgânica. Essa diferença fica ainda mais evidente quando nos voltamos para a interpretação que Schopenhauer fez da obra de Lamarck. De acordo com Schopenhauer, Lamarck reconheceu corretamente a Vontade como fundamento da organização, mas, ainda segundo Schopenhauer, por estar restrito ao sistema metafísico da *Ideologia*, ignorante da distinção entre fenômeno e coisa-em-si, situou essa vontade no tempo e interpretou as transformações nos organismos como sinal de

<sup>21</sup> LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque*. A leitura da relação entre Kant, Lange e Nietzsche foi orientada por STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, pp. 44-65, *passim*.

<sup>22</sup> STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, pp. 54

<sup>23</sup> IOAN, *Philosophical Physiology: Schopenhauer and Nietzsche*, pp. 208-222, *passim*.

adequação da vontade às condições de existência dos seres<sup>24</sup>. Em *As palavras e as coisas*, Foucault nos ajuda a ler tanto o elogio quanto a crítica de Schopenhauer a Lamarck à luz de uma história das ciências epistemologicamente orientada:

(...) Lamarck só pensava as transformações das espécies a partir da continuidade ontológica que era a da história natural dos clássicos. Ele supunha uma gradação progressiva, um aperfeiçoamento ininterrupto, uma grande superfície dos seres que podiam formar-se uns a partir dos outros. O que torna possível o pensamento de Lamarck não é a apreensão longínqua de um evolucionismo por vir, é a continuidade dos seres tal como a descobriram e a supunham os “métodos naturais”.<sup>25</sup>

O *transformismo* de Lamarck foi por isso entendido equivocadamente como primeiro sinal de historicização dos seres orgânicos e precursor do darwinismo, quando, de fato, aparece na história das ciências como um dos últimos representantes da *História Natural*, pois a-histórico, e, nesse sentido, coetâneo a Schopenhauer. Cuvier, no outro caminho tomado pelo corpo, foi o primeiro a introduzir a historicidade no ser vivo<sup>26</sup>, rompendo o espaço contínuo da representação e da ontologia em que Lamarck e Schopenhauer se situavam. Foi seguindo a trilha inaugurada por Cuvier que a história natural deu lugar à biologia, manifestação do evento definitivo que ditou os rumos de nossa modernidade ao permitir a historicização do Homem a partir do corpo, possibilitando o surgimento tanto do evolucionismo de Darwin quanto da filosofia de Nietzsche.

Foi no final do século XVIII, portanto, que vimos aparecer duas formas complementares de pensamento que dizem respeito à relação das representações entre si: a análise do sujeito transcendental cognoscente e o estudo das possibilidades do conhecimento objetivo das representações: “aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém” (W I, §2, p. 45) e os objetos não-objetiváveis que tornam possível qualquer forma de conhecimento. Ao denunciar como dogmáticas as análises clássicas da representação, Kant também abriu o caminho para novas metafísicas que interrogariam as origens da representação naquilo que lhe é exterior, daí a aparência “pré-crítica” das filosofias da Vida e da Vontade que surgem no século XIX. Mas essas novas metafísicas têm a mesma idade da *Crítica*, pertencem ao mesmo solo arqueológico:

Com efeito, elas se desviam da análise das condições do conhecimento tais como se podem desvelar no nível da subjetividade transcendental; mas essas metafísicas se desenvolvem a partir de transcendentais objetivos (a Palavra de Deus, a Vontade, a Vida), que só são possíveis na medida em que o domínio da representação se acha previamente limitado.<sup>27</sup>

Esses transcendentais – ou *quase-transcendentais*, pois se situam ao lado dos objetos – nós os encontramos como fundamento de qualquer experiência, como condições de possibilidade de todo conhecimento. Foi apenas na esteira da *Crítica* que o Homem, este duplo empírico-transcendental, pôde emergir como problema epistemológico. No caso que mais nos interessa aqui, a constituição das ciências da vida – fisiologia, patologia, anatomia etc. – avançou por um processo de esclarecimento dos fenômenos físico-químicos que se operavam no corpo, mas apenas porque tinha reconhecido a Vida como fundamento de todo saber possível. É nesse sentido que o vitalismo aparece na história daquelas ciências com

<sup>24</sup> Cf. CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 92.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 380.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 337.

uma dupla função: indicador de um problema a ser resolvido (o do fato original da Vida) e indicador crítico das posições de valor sobre os fenômenos eminentemente fisiológicos<sup>28</sup>.

Entretanto, se a crítica kantiana não nos lançou implacavelmente ao encontro de novas metafísicas dogmáticas foi porque as empiricidades só puderam ser apreendidas naquilo que havia de finito no homem. Assim, como explica Foucault, “o modo de ser da vida e aquilo mesmo que faz com que a vida não exista sem me prescrever suas formas me são dados, fundamentalmente, por meu corpo”<sup>29</sup>. O corpo permitiu que a Vida fosse inserida no tempo da cultura, assinalando um ponto de bifurcação nas teorias do conhecimento e nas filosofias da Vontade do século XIX. Em uma dessas veredas – na qual se destacam a biologia de Darwin e a filosofia de Nietzsche –, o rompimento do espaço da Representação fez com que a ordem das coisas só pudesse ser determinada pela sua historicidade intrínseca. A outra, é aquela tomada por Lamarck e Schopenhauer.

## Referências

- BARBERA, Sandro. *Une philosophie du conflit: études sur Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. – (Perspectives germaniques ; 1).
- BICHAT, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris: GF, 1994.
- CABANIS, P.-J.-G. *Rapports du physique et du moral de l’homme et lettre sur les causes premières*. 8ª ed. Paris: Librairie de l’Académie Royale de Médecine, 1844.
- CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *A crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*. 1981. 125 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.
- CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. – (Campi; v. 17).
- CANGUILHEM, Georges *et al.* *Du développement à l’évolution au XIX siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. – (Quadrige: Grands Textes).
- CANGUILHEM, Georges. *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* [« La constitution de la physiologie comme science »]. 7ª ed. (aum.). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002, pp. 226-273. – (Problèmes et Controverses).
- CANGUILHEM, Georges. *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*. 2ª ed (rev.). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2000. – (Problèmes et Controverses).
- DUFLOS, Colas. *La finalité dans la nature de Descartes a Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. – (Philosophies; 71).
- FLOURENS, Pierre. *De la vie et de l’intelligence*. 2ª ed., rev. e aum. Paris : Garnier Frères, 1858.
- FLOURENS, Pierre. *Examen de la phrénologie*. 3ª ed. Paris: Librairie de L. Hachette, 1851.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Tópicos).
- GALL, Franz Josef. *Sur l’origine des qualités morales et des facultés intellectuelles de l’homme*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1825.

<sup>28</sup> FOUCAULT, *A vida: a experiência e a ciência*, p. 362-363, *passim*.

<sup>29</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 433.

- GOLDSCHMIDT, Victor. Schopenhauer lecteur de Lamarck: le probleme des causes finales. In : GOLDSCHMIDT, Victor. *Écrits : Études de philosophie moderne*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1984, v. 2. – (Bibliothèque d’histoire de la philosophie).
- HUNEMAN, Philippe. *Bichat, la vie et la mort*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. – (Philosophies; 111).
- IOAN, Razvan. "Philosophical Physiology: Schopenhauer and Nietzsche". In: SANTOS, Leonel R. dos; HAY, Katia Dawn (eds.). *Nietzsche, German Idealism and its Critics*. De Gruyter, 2015, pp. 208-222.
- JANET, Paul. Schopenhauer et la physiologie française : Cabanis et Bichat. *Revue des deux mondes*. Paris, v. 40, terceiro período, p. 35-59, 1880.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1997.
- LAMARCK, J.-B.-P.-A. *Philosophie zoologique*, 2 tomos. Paris: Dentu Librairie, 1809.
- LAMARCK, J.-B.-P.-A. *Système analitique des connaissances positives de l’homme*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1830.
- LANGE, F.-A. *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque*, 2 tomos. Tradução de B. Pommerol. 2ª ed. Paris: C. Reinwald et Cie, 1879.
- MALTER, Rudolf. "Le transcendentalisme de Schopenhauer". In: *Les Études philosophiques*, nº 2, RECHERCHES, abril-jun. de 1991, pp. 145-171.
- RIBOT, Théodule. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1874.
- ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l’absurde*. 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. – (Quadrige; 105).
- SCHMIDT, Alfred. "Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, 70. Frankfurt am Main: Band, 1989, pp. 43-53.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003. – (Biblioteca Pólen).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, 3 tomos. Tradução de A. Burdeau. 6ª ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como Representação [MVR I]*, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Herederos de Miguel de Unamuno. Madri: Alianza Editorial, 1987. – (Coleção clássicos).
- SEGALA, Marco. "La fisiología de Schopenhauer". In: MONTESINOS, José et al. (eds.). *Ciencia y Romanticismo*. La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2003, pp. 133-143
- STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. – (Philosophies; 141).